

Radboud Repository

Radboud University Nijmegen



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/39845>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

De waarneming van wat echt *is* of van wat echt *kan zijn*?

Het religieuze vertoog van Erik Borgman

Toine van den Hoogen

Reacties op het boek *Metamorfosen* (2006) van Erik Borgman kunnen vele kanten opgaan.¹ Want hij pakt zijn thema – ‘de veranderingen van de gestalten van religie in onze hedendaagse westerse samenleving en cultuur’ – breed op. Ik heb ervoor gekozen om op zoek te gaan naar de binnenkant van zijn betoog, en deze heb ik gevonden in een theologische benadering van de sociale ervaringen van liminaliteit. Wat hij ziet als het kernprobleem van de veranderende gestalten van religie, hangt bij de auteur echter samen met de denktrant die hij bezigt. Deze zal ik eerst voorstellen en vervolgens vragen hoe hij als theoloog reageert op die veranderende gestalten. Ten slotte geef ik een enkele kritische reactie. Of hij niet te weinig aandacht besteedt aan de wetten van de markt? vroeg de redactie van Michsjol.

1. De denktrant in *Metamorfosen*

‘We leven in hoge mate in voortdurende metamorfosen. Voor Publius Ovidius Naso (43 v.Chr.–17 n.Chr.) was het nog een speculatieve visie op het leven ... voor hedendaagse mensen lijkt het alledaagse ervaring’ (29). Dat is de realiteit waarnaar de titel van het boek van Erik Borgman wil verwijzen. Sinds het midden van de negentiende eeuw (1848) toen Marx en Engels in hun beroemde *Manifest der Kommunistischen Partei* deze uitspraak deden, zijn de veranderingen in ons maatschappelijk leven de constante factor geworden. Binnen

deze realiteit valt volgens Borgman een andere realiteit, namelijk die van het ‘dreigende en angstwekkend toenemende cynische ongeloof in de publieke discussie’ over de ‘plaats van de religie in de moderne samenleving’ (13). ‘Religieuze gevoelens *mogen* geen rol meer spelen in het culturele en politieke debat en er is sprake van een schrijnend onvermogen om te zien dat het in het publieke debat zou moeten gaan om ‘iets dat geen van de deelnemers bezit maar wat zij alleen maar van elkaar kunnen krijgen’ (13).

Ik begin deze samenvatting met deze programatische zinsneden, omdat ze illustreren dat de realiteit waarnaar de titel *Metamorfosen* wil verwijzen, zeker niet neutraal en puur beschrijvend aan de orde gesteld wordt. Ze wordt veeleer ‘aan de orde *gesteld*’, zou je dienen te zeggen. Er is een theoloog aan het woord die ervan overtuigd is dat het benaderen van de realiteit en de positie van een onderzoeker – in zijn geval: de positie van een theoloog – onverbrekkelijk met elkaar verbonden zijn, en die meteen zijn positie laat weten. *Metamorfosen* wil ‘de noodzaak [van] het inzicht ... herwinnen dat de discussies die wij in de politiek, in de media, in de universiteiten en op talloze andere plaatsen voeren, uiteindelijk *religieuze* discussies zijn’ (13).

Het boek van Borgman komt niet uit de lucht vallen. Allereerst is er sinds geruime tijd

1 In dit artikel verwijzen de cijfers tussen haakjes naar Borgmans boek *Metamorfosen*.

een publieke (jawel!) discussie in Nederland gaande of religie in het publieke domein weer terug is van weggeweest? De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR), de politiek, vele kunstenaars onder wie romanschrijvers, de media en de universiteiten besteden er sinds een klein decennium veel aandacht aan. Het boek valt midden in deze discussie. In zoverre is van een 'cynisch ongeloof' in de discussie bepaald geen sprake.

Het boek komt evenmin uit de lucht vallen omdat het, op één hoofdstuk na, voortkomt uit teksten die Borgman eerder heeft gepubliceerd. De structuur van het boek maakt duidelijk hoe hij het debat wil voeren en hoe hij vindt dat het gevoerd móet worden om de zaak recht doen en de relevante vragen aan bod te laten komen. Het *debat*, waaróver maar vooral waarbinnen hij spreken wil, dient een communicatieve realiteit te zijn waarin religieuze mensen van allerlei snit – en Borgman verheelt niet dat hij in de traditie van de 'familia dominicana' staat – en allerlei mensen die grote problemen hebben met welke 'religieuze snit' dan ook met elkaar met een spirituele, praktische én theoretische bekommernis spreken over de vraag wat religie eigenlijk is en wat het doet en dient te doen in de veranderingen in cultuur en samenleving van het Westen. Hij wil het liefste spreken *binnen* zulk debat en is daarom iemand die – in technische termen gezegd – een boek schrijft dat de opgeworpen vragen analyseert en becommentarieert vanuit een *emic* (van binnen-uit) standpunt en die zelfs de godsdienstwetenschappen waaruit de onderscheiding *emic* en *etic* (van buitenaf) voortkomt, op deze *emic* wijze becommentarieert. Als *theoloog* wil hij spreken. Maar hij meent niet eraan te kunnen ontkomen dat hij vaak via de omweg van een beschouwing of analyse vanuit een *etic* standpunt naar zijn gezichtspunt toe kan komen. Vaak gaat het betoog *via* een inventarisatie van

buitenaf, dus via een analyse die *over* het debat gaat, naar binnen. Hij geeft daarvoor één centraal argument. Er bestaat in Nederland, zo klinkt het meermaals, een typisch Nederlandse vooronderstelling mee in het debat over de publieke rol van de religie. In historische termen heet dit de 'Westfaalse veronderstelling'. In Nederland wordt nog steeds breed de gedachte gedeeld – die de vrede van Westfalen mogelijk heeft gemaakt – dat de religieuze tegenstellingen in een samenleving alleen werkelijk kunnen worden gepacificeerd vanuit een buitenstaanderspositie. Dus horen religieuze standpunten niet thuis in een maatschappelijke discussie, denkt men. Borgman wil deze 'Westfaalse veronderstelling' ontmantelen.

Het is ook een echt 'Amsterdams' boek. Het is ontstaan – zo maakt het einde duidelijk – tegen de achtergrond van het Amsterdams volkse katholicisme dat – anders dan (bijvoorbeeld) dat in Brabant of dat in de Achterhoek – sinds de zestiende eeuw omwille van zijn identiteit heeft moeten opboksen tegen andere dominante religieuze groepen en tradities, in een cultureel, sociaal-politiek en religieus veelkleurige 'melting-pot'. Het boek weerspiegelt zowel deze veelkleurigheid, als de motivatie om welhaast daar tegenin op te komen voor de eigen katholieke identiteit.

2. Vertooglijnen

Nu ik een aantal belangrijke aspecten van de denktrant heb benoemd, zal ik een paar vertooglijnen blootleggen. Ik kies er drie: het begrip van religie, het begrip van de culturele situatie en het begrip van theologie.

Wat is religie en wat doet deze?

De eerste lijn is de vraag wat religie is en wat religie doet en dient te doen. Hoewel het boek steeds over religie spreekt, is het niet eenvoudig om eruit op te maken wat religie eigenlijk is. Het gaat vaak over religie als verschijnsel,

een verschijnsel dat de vraag oproept of het van gedaante verandert of ten einde is. Borgman zegt ook te zien dat er veel verwarring is over dat verschijnsel en de gestalten ervan. Het verschijnsel betreft volgens hem een 'werkelijkheidssfeer die in de wetenschappelijke en culturele discussies nauwelijks status heeft' (72). Toch zegt hij te zien dat het een verschijnsel is dat 'in de wereld verdwijnt' maar dat ook 'vanuit de wereld opkomt'.

Over welk verschijnsel hebben we het dan? Het dichtst in de buurt van een antwoord lijkt de lezer te komen wanneer Borgman het boek bespreekt van Lynda Sexons *Ordinary Sacred* (1982), door Erik Borgman 'een klassieker voor een na-klassieke tijd' (64) genoemd, waarvoor hij graag Rudolf Otto's *Das Heilige* (1917) inruilt. Maar zelfs daarmee komt de lezer nog niet veel verder. 'Religie is een verbeeldende omgang met de wereld' (67) en is geen "Kategorie rein a priori", 'een verbeelding die door het heilige wordt uitgelokt' (67). Maar wat is dan het religieuze in die verbeeldende omgang met de werkelijkheid? Religie is een werkelijkheid die lijkt op de werkelijkheidssfeer van de danser die in de wervelingen van de dans verdwijnt, want zo 'wordt het aardse bestaan in de religieuze betekenis van de werkelijkheid opgenomen' (68). Maar wat is dan die religieuze betekenis? Ik meen dat in het boek één begrip centraal staat, het begrip liminaliteit (Victor Turner). Borgman verstaat dit begrip als een term die ook op sociaal niveau gemeenschapsrituelen markeert, om verwarring en leegte tegemoet te treden en op zoek te gaan naar een nieuwe consensus (vgl. 52-53). 'In een complexe samenleving [als de onze] zijn de kunsten maar ook de publieke en wetenschappelijke discussies vormen van confrontatie met de verwarring en de leegte' (53). De 'theonomische visie' van Paul Tillich volgend, waarin alles een religieuze betekenis kan krijgen en

de scheiding tussen sacraal en profaan verlaten wordt, verstaat Borgman deze liminaliteitsrituelen in onze cultuur en samenleving als het cigensoortige van de religie. Wat doet religie? De rituelen en voorstellingen ervan stellen je in staat in de verwarring en leegte van de liminaliteit 'te geloven dat wat je beleeft echt is'. 'Ik hoor soms – zegt Robbie uit het boek *Godje* (2003) van Remmers de Vries – ik hoor soms muziek. Alleen ik zal dan weten dat die muziek er altijd al was, gewoon, omdat er altijd muziek is, als je maar luistert' (75).

Wat is religie? Het antwoord van Borgman lijkt te zijn: het is de rituele en verbeeldende omgang met de liminaliteit in onze cultuur en samenleving. Wat doet religie? Je helpen geloven dat wat je in de situaties van liminaliteit beleeft, echt is.

In welke culturele situatie verkeert religie ten onzent?

Nu pak ik de tweede lijn vast, het begrip van de culturele situatie. Hij stelt deze lijn aan de orde, omdat in de laat- of postmoderne situatie (37) er heel wat culturele en maatschappelijke dynamieken zijn aan te wijzen, die het werkelijkheidsbesef van de religie volgens hem dwarsbomen. Er zijn twee culturele processen die de waarneming en beleving van wat werkelijk is, dwarsbomen: de instrumentalisering ervan en de reductie ervan tot gezindheids-ethiek.

De waarneming en beleving van wat echt is, loopt het gevaar geïnstrumentaliseerd te worden. Religie wordt namelijk gemakkelijk voorgespiegeld als een functie van onze samenleving die de 'mensen de werkelijkheid voorspiegelt als een waardevolle leefwereld waarbinnen een goed leven mogelijk is [en waardoor] de inzet voor een dergelijk leven dus zinvol [is] (72). Deze functie is bedrieglijk, zegt Borgman, want de ervaringen van lijden, geweld en zinloosheid

die 'blijvende littekens' (73) in ons bestaan teweeg brengen, worden daardoor ontkend of terzijde geschoven. Heel wat concrete vormen van religie in traditionele, bestaande én nieuwe godsdienstigheid (inclusief New Age tradities) dien je daarom kritisch te bekijken. De religie is in onze samenleving van een beheersende, stabiliserende factor in de samenleving tot een gereguleerde en deregulerende factor geworden (38), meent hij, maar hij acht het in elk van deze gestalten noodzakelijk om concrete vormen van religie te bekijken met de vraag of de aanspraak op geloofwaardigheid wel houdbaar is? Wordt waarneming en beleving van wat echt is, wel op zijn eigen merites benaderd, zowel in de kunsten, de politiek, als in de wetenschappen?

De waarneming en beleving van wat echt is, dreigt ook gereduceerd te worden tot een gezindheidsethiek. Dat gebeurt daar waar religie in concrete religieuze tradities geacht wordt verbonden te kunnen worden met een politiek besef van een sociale gemeenschap die *binnen* ons bereik is. Het besef van wat echt is, wordt namelijk geacht te kunnen worden neergelegd in een 'verzameling van vaste beginselen, een uitgewerkte politieke ideologie of politieke ethiek' (117), die een duidelijke leidraad vormen voor de politieke vormgeving van de samenleving. Borgman acht dit een gevaarlijke onderneming. Hij wijst erop (119-121) dat de opvatting dat wat mensen in hun hart geloven buiten de sfeer van de politieke machtsvorming moet blijven, op den duur geen duurzame vrede kan bewerkstelligen. Anderzijds kan een politieke gemeenschap ook in een pluralistische samenleving niet zonder een zekere mate van 'substantiële verwantschap en gelijkgezindheid' (120). Dit dilemma wordt vaak opgelost door het belang van een gezindheidsethiek te onderstrepen die binnen ons bereik ligt, en religie daartoe te reduceren. Maar in een pluralistische samenleving acht hij eigenlijk alleen maar een

opvatting verantwoord waarin politiek handelen steeds vooruitgrijpt op de reëel nog onmogelijke mogelijkheid van een solidariteit die met het menselijk lot gegeven is (121). Dat wat *buiten* ons bereik ligt, hoewel het mensen *oorspronkelijk* bij elkaar brengt, dus: de beleving van wat echt is, zou in de politiek *binnen* ons bereik gebracht dienen te worden. 'We leven in een risicosamenleving (Beck) waarin slechts betere en slechtere manieren zijn (geen goede) om met de onontkoombare problemen om te gaan ... Elke veranderingsgezinde politiek dient daarom de kunst van het onmogelijke te belichamen. ... De andere grondslag van de samenleving is al present in de compassie die de noodzaak [van de solidariteit met de naasten] doet zien in de spiegel van de vaak schrijnende toestanden van het heden' (125-126). In de politieke filosofie zouden we dienen te moeten 'leven van een gemeenschap buiten ons bereik' (113). Daarom acht Borgman religie van doorslaggevende betekenis voor de politiek (en is hij tegen de Westfaalse oplossing): ze dient eigenlijk in situaties van liminaliteit (die nu ook opduiken in de kwestie rond 'Europa' als onze toekomstige politieke horizon en de plaats van de islam als een 'Europese' religie) ondersteuning te geven aan de waarneming en beleving van wat echt is.

Behalve de instrumentalisering of de reductie loopt religie nog een derde risico, het meest fundamentele risico. Borgman omschrijft dit als 'de blijvende dubbelzinnigheid van de religie' (240). Hij bedoelt daarmee dat alle grote religies die op verlossing, vrede en verzoening gericht staan, gewelddadigheid kennen in hun tradities. Nu we staan voor de noodzaak van een reële confrontatie tussen de

De noodzaak van een reële confrontatie tussen de religies

religies, is een realistisch beeld van de religies op dit punt zeer urgent. Daarom moet 'de openheid voor wat andere religies te zeggen hebben, soms de vorm aannemen van een felle polemiëk' (240). De blijvende dubbelzinnigheid maakt ook de aanspraken op universele geldigheid (van de monotheïstische religies) 'opnieuw actueel' (240) en roept de vraag op hoe een religie bijdraagt aan de compassie met hen die door de gewelddadigheid van een religie worden getroffen. Vanwege deze blijvende dubbelzinnigheid blijft elke religie de vraag oproepen wat dan echt is? Welke zijn de eigen merites van de religie in de rituele en verbeeldende omgang met de liminaliteit in onze cultuur en samenleving?

Wat is de taak van de theologie in het debat over religie?

Ik pak nu de derde draad vast, het begrip van theologie. Want eigenlijk kan volgens Borgman alleen maar in een theologisch perspectief de vraag wat echt is, beantwoord worden. 'De theologie zou zich zonder terughoudendheid met de religieuze verwarring en onduidelijkheid moeten confronteren, zonder voortijdige oplossingen ervoor te forceren ... en dat kan zij in principe ook...' (53). De basis hiervoor ligt erin dat in een theologisch perspectief een orde wordt geopenbaard die wijzelf in en aan onze chaotische werkelijkheid niet kunnen opleggen. Dat is een nog uitstaande openbaring. In een discussie met de filosoof Nancy over diens interpretatie van de moderniteit vat Borgman zijn positie samen: de God van de bijbelse verhalen [is] aanwezig als Degene die belooft er te zullen zijn' (83). Daarmee markeert hij ook een onderscheid ten opzichte van Jean-Luc Nancy's positie. Voor Nancy gaat het om de openheid voor de zin die uit de wereld zelf opkomt als wat 'kan zijn'. Borgman ver-

staat dit 'kan zijn' als een belofte van 'zal zijn'. Elders schrijft hij dat volgens de bijbelse belijdenis 'de schijnbare dubbelzinnigheid van God altijd-al is opgelost ten gunste van de gerichtheid op leven' (202, nt.36). 'Hiermee – zegt Borgman – opent zich religieus gezien een nieuwe weg om te gaan: christendom en jodendom op zoek naar en zich beschikbaar houdend voor de God van leven van hetgeen in Auschwitz de definitieve overwinning van de dood lijkt. Het is een theologie van onderweg-zijn zonder dat iemand weet waarheen de weg zal leiden. ... er is alleen de gelovige zekerheid dat het gaan en de gelovige openheid verwijzen naar een realiteit die geen illusie kan (curs. EB) blijken. Het geeft de theologie de omstrengheid en de zwakte die zij misschien altijd als mogelijkheid in zich had en die zij waarschijnlijk altijd had behoren te hebben, maar die zij in haar hang naar zekerheid en identiteit steeds weer verdringt en onzichtbaar maakt' (193).

Het theologisch project van Borgman is daarom sterk gekenmerkt door een kenotische interpretatie van de christologie en van de godsleer. 'Wie vol ongeduld en vol pijn wacht op God, die doet dat daarom niet in Godverlatenheid, maar met en in de God zoals deze in Jezus is verschenen...'. Iets eerder heeft hij uiteengezet dat je het evangelie van de opwekking slechts hoort 'wanneer je de schreeuw van de gekruisigde hoort' (209). Christelijke theologie is, zo meent Borgman, een theologie van het missen van God, voordat ze een theologie van Gods aanwezigheid kan zijn (238).

Dit lijkt een statement dat erg contrasteert met het

Een theologie van het missen van God, voordat ze een theologie van Gods aanwezigheid kan zijn

commentaar bij Nancy (hierboven). Hoe gaat het 'missen van God' samen met de overtuiging dat Gods realiteit geen illussie *kan* zijn? Dat theologie geen reflectie is op een religieuze identiteit die met 'vertoon van macht en uitdagend zelfbewustzijn' (236) zichzelf presenteert, zegt vooral iets over 'waagstuk van de niet-identiteit' (Metz) dat het project van de theologie wil zijn. Maar welke voorstelling van God bergt dit waagstuk volgens Borgman in zich? Hij schrijft daarover 'sterke' zinnen! De kenosis van Jezus belichaamt Gods volle waarheid, er ontbreekt niets aan dit getuigenis (235). Maar, interpreteert Borgman, het leven van Jezus eindigt niet met volheid maar met ultieme leegte (235). Daarom zegt hij: 'God moet er telkens opnieuw *blijken te zijn* als heilzame aanwezigheid in de kosmos, als dragende kracht in de geschiedenis en het leven van individuele mensen' (236).

Welke voorstelling van God bergt het waagstuk van de niet-identiteit in zich? Er zijn in de theologische lijn steeds weer twee deellijnen. De scheppingstheologische lijn is een interpretatie van de kosmos en de geschiedenis waarin het naakte er-zijn van al wat is altijd al geschonken wordt van Godswege. 'Naar christelijke overtuiging is elk leven, hoe geschonden het ook is, of hoezeer ook bezig uit te doven, een verwijzing naar, een verbinding met en een gestalte van het volle leven dat God aan alle mensen gunt en God uiteindelijk zelf is' (226-7). 'Zo wordt het [leven] de mogelijkheid tot opstanding voor de God die het goede leven vanuit de bodemloosheid genadig schenkt' (236). Dat is het meest dominante aspect van deze theologische lijn.

Door de scheppingstheologische lijn is een christologische lijn heen geweven. Zij maakt een theologisch antwoord mogelijk op de vraag hoe wij mensen de bodemloosheid van God kunnen kennen en vertrouwen? De

theologie van het kruis maakt ernst ermee hoe vanuit de geschiedenis van Jezus van Nazareth de bodemloosheid van God geëerd (237) kan worden. Als God er dus telkens opnieuw moet *blijken te zijn*, is dat – goed thomaanse theologie(!) – een uitspraak 'quoad nos'. Als Gods realiteit geen illusie *kan* zijn, is dat een uitspraak 'quoad Deum'.

3. Een vraag

Het begrip 'liminaliteit' kent ook een narratieve variant in het boek. Dat is de mythische afbeelding van de 'trickster'. Het is, schrijft Borgman, een 'figuur uit het mythologische universum die zich onderscheidt door slimheid, handigheid en vaardigheid in het bedriegen' (61), en die de 'incarnatorische, vleesgeworden kant van de religie belichaamt' (63). Het is de figuur die op de grens staat van het laag bij de grondse en het verhevene, op de grens tussen het heilige (sic!) en het materiële, verwarde menselijke bestaan (62). Er zijn voorbeelden uit Afrikaanse religies maar ook uit de geseculariseerde cultuur van het Westen. 'Wanneer door de secularisatie de religie schijnt te verdwijnen, zouden zijn trucs religiositeit zich kunnen laten vermommen als ... Wie de huidige religieuze situatie wil onderzoeken, die moet zich door de trickster mee laten voeren ... en zich de werkelijkheid voor ogen laten brengen als een eindeloze hoeveelheid mogelijkheden' (63).

Waarom heeft Borgman dat inzicht niet als uitgangspunt voor zijn scheppingstheologie genomen? Hij voert zoveel mooie romanfragmenten op waarin die *mogelijkheden* aan de orde komen! Het '*blijken aanwezig te zijn*' van Gods kracht in schepping en geschiedenis krijgt eigenlijk toch erg eenzijdig de overhand op het '*kunnen zijn*' van Gods aanwezigheid. Wat lever je als theoloog in wanneer je op deze wijze wilt staven dat

Waarom niet
meer aandacht
voor de waar-
neming en
beleving van
wat echt kan
zijn?

alle fundamentele
debatten *au fond* als
religieuze debatten
moeten worden ver-
staan? Waarom niet
meer aandacht voor
de waarneming en
beleving van wat
echt *kan* zijn? Dan
had hij ook kunnen

ingaan op de economische debatten over de
zogenoemde 'wetten van de markt'. Want
ook deze categorie zegt meer over wat kan
zijn dan over wat is. Maar Borgman heeft
eigenlijk voor economie weinig of geen aan-
dacht. ●